

TÒ TÍ ÊN EÎNAI, TÒ TÍ ESTI, TÒ ÓN: SU SENTIDO Y TRADUCCIÓN

ALFONSO GARCÍA MARQUÉS
Universidad de Murcia

RESUMEN

El presente artículo busca determinar el sentido de tres fórmulas empleadas por Aristóteles en su *Metafísica* (τὸ τί ἐστὶ, τὸ τί ἦν εἶναι y τὸ ὄν) y discutir la validez de las diversas traducciones propuestas (esencia, quiddidad, qué es, ente...).

Metodológicamente se parte de que los términos filosóficos surgen del lenguaje ordinario y en él se busca el origen de esas fórmulas. Se discuten especialmente los aspectos que parecen contradecir el uso ordinario; en concreto, la presencia del imperfecto ἦν (*era*) en la fórmula larga. Y además, se investiga el porqué de la aparente duplicidad de fórmulas (τὸ τί ἐστὶ y τὸ τί ἦν εἶναι), pues ambas parecen preguntarse por lo mismo.

Se concluye que el uso del imperfecto es totalmente normal en ese contexto, incluso viene exigido, y que ambas fórmulas no son equivalentes, sino que τὸ τί ἐστὶ pregunta por la definición abstracta de algo, mientras que τὸ τί ἦν εἶναι cuestiona por la realidad individual de una cosa concreta.

En consecuencia, se establece que τὸ τί ἦν εἶναι no puede traducirse como esencia o quiddidad, pues estos términos tienen un contenido abstracto. Servirían más bien para traducir τὸ τί ἐστὶ, aunque es preferible la expresión articulada (el *qué es*). Se sostiene que la mejor traducción de la fórmula larga es: el *qué era ser*. En cuanto, a τὸ ὄν se propone que, además de mantener *ente* como su traducción, habría que introducir *existente*, como una traducción alternativa y complementaria.

Palabras clave: el qué era ser, el qué es, esencia, quiddidad, ente, Aristóteles, metafísica.

ABSTRACT

This article seeks to determine the meaning of three expressions (*tò tí esti*, *tò tí ên ênai* and *tò ón*) used by Aristotle in his *Metaphysics* and discusses the validity of the different translations proposed (essence, quiddity, what is, entity...).

Methodologically, it starts with the assumption that philosophical terms come from ordinary language, which is where we look in it for the origin of these formulas. We discuss the presence of the imperfect tense *ên* (was) in the long formula, and we explore the reason for the apparent duplicity of formulas (*tò tí esti* and *tò tí ên ênai*). The conclusion is that the use of the imperfect tense is perfectly normal in this context, furthermore, necessary, and both formulas are not equivalent: *tò tí esti* is asking for the abstract definition of something, whereas *tò tí ên ênai* is asking about the individual reality of one thing in particular.

In consequence, we establish that *tò tí ên ênai* cannot be translated as “essence” or “quiddity”, since these terms have an abstract content. They would be useful, though, to translate *tò tí esti*, although the articulated expression is preferable (the *what-is-it*). We maintain that the most appropriate version of the long translation is “the *what-it-was-being*”. In concerning *tò ón*, we propose that, still translating it as *entity*, we should also add *existent* as an alternative and complementary translation.

Keywords: the what it was being, what is, essence, quiddity, entity, Aristotle, metaphysics.

1. Consideraciones metodológicas

Toda ciencia, incluida la filosofía, necesita un vocabulario técnico para poder hablar con precisión de los asuntos que trata. La atención a las palabras, su significado y uso, está en el corazón de la filosofía. No pocos filósofos, ya desde la antigüedad, han dedicado notable esfuerzo a la clarificación de los términos que usan. Todos conocemos, por ejemplo, el libro Delta de la *Metafísica* de Aristóteles o las largas discusiones de Cicerón para precisar la *vis verborum*. Casi me atrevería a sostener que el lema de la filosofía de Aristóteles podría ser: «Conviene tener en cuenta el modo en que debemos hablar de cada cosa, pero no más que su modo de ser».¹

El vocabulario técnico de la filosofía procede ciertamente del lenguaje ordinario. Por lo común, se toman términos usados cotidianamente, cuyo contenido semántico puede servir translaticianamente para expresar lo que se desea. A veces, se crean nuevos términos, lo cual no es tan frecuente y, por último, también cabe el recurso a crear sintagmas o expresiones con varias palabras. Sea lo que fuere, hay que tener presente que la vinculación al lenguaje ordi-

1. *Met. Z*, 4, 1030a, 27-28. Cito la *Metafísica* por la edición trilingüe de Valentín García Yebra, Gredos, Madrid 1980, aunque me aparto a veces en las traducciones.

nario es necesaria, pues sin ella la nueva palabra o la nueva expresión sería ininteligible.

Hay que tener en cuenta que ninguna lengua nace filosófica, sino que se hace. Es decir, los idiomas están dirigidos primordialmente a la comunicación entre seres humanos y a una descripción espontánea y natural del mundo, pero no están hechos para la filosofía y la ciencia. Por eso, aunque tantas veces se diga que el griego —o el alemán, como peregrinamente pretendía Heidegger—² es un idioma filosófico, en realidad se volvió filosófico tras una serie de pensadores que fueron tomando vocabulario del lenguaje ordinario y dotándolo de un nuevo contenido, que guarda un parentesco con el sentido originario. La conexión con el sentido vulgar es, al menos en el inicio, absolutamente necesario, pues, si no, el nuevo uso del término sería, como he dicho, ininteligible. Igualmente cuando, en vez de asumir palabras ya disponibles, crearon otras nuevas o se acuñaron sintagmas de varios términos, éstos se crearon en coherencia con una red semántica, con otros términos emparentados con ellos que son precisamente los que permite la intelección de la palabra o expresión.

Por otro lado, tenemos la cuestión de las traducciones. Es importante notar que, cuando una lengua no filosófica —como todas— se enfrenta a la filosofía —y en general a cualquier lenguaje tecnificado—, los hablantes tienen la sensación de pobreza: en su propia lengua no se pueden decir tantas cosas como en la ajena. De entrada hay que reconocer que tal sensación está justificada: aún no hay en la propia lengua traducción o expresión para esos conceptos filosóficos que se intentan traducir, pero eso no impide que una lengua culta pueda ir creando su propio vocabulario filosófico tan preciso como en la lengua de origen que se intenta traducir.³

Un ejemplo de lo dicho podemos hallarlo en la lengua latina. De todos son conocidas las quejas de los latinos sobre la pobreza filosófica de su lengua.⁴ Sin embargo, si atendemos a toda su exposición, se hace patente que ellos eran conscientes de que les sucedía como a toda lengua: carecían de palabras para hablar de filosofía, lo cual no les impedía que pudieran exponer

2. Cf. Fernando Inciarte, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica* (Pamplona: Eunsa, 2004), cap. XIII. (Lourdes Flamarique, ed.)

3. Así Kant, cuando escribe su *Crítica de la razón pura*, siente la pobreza filosófica de su lengua: «A pesar de la gran riqueza de nuestras lenguas, el pensador tiene a menudo dificultades para encontrar el término que corresponde exactamente a su concepto. A falta del mismo no puede hacerse entender adecuadamente ni frente a los otros ni frente a sí mismo. Forjar nuevas palabras es una pretensión de legislar en los idiomas, pretensión que raras veces tiene éxito» (KrV B 368-369). Cito por la edición de Pedro Ribas, Madrid: Alfaguara, 1978. Tras el esfuerzo de Kant, Fichte, Schelling (el más alemán de los filósofos) y tantos otros, Hegel pudo decir que la filosofía había aprendido el alemán.

4. Por ejemplo, en *De rerum natura* Lucrecio sostiene la necesidad de usar nuevas palabras a causa de la *egestas linguae* (indigencia de la lengua) y la *novitas rerum* (I, 139) y en 832 habla

los temas filosóficos, inicialmente mediante circunloquios, y posteriormente acuñando poco a poco conceptos y vocablos hasta conseguir convertir su idioma en una lengua filosófica. Por eso, tras quejarse Lucrecio de la *egestas* (indigencia) de su lengua, inmediatamente añade: «Pero es fácil exponer el asunto mediante palabras».⁵ Y ya Cicerón era plenamente consciente de la riqueza alcanzada por el latín. Por eso, aunque suele citarse el libro I *De finibus* como una queja de Cicerón sobre la pobreza de su lengua,⁶ en realidad es una defensa de la superioridad cultural del latín, frente a los propios romanos acomplejados por la cultura griega: «Pienso y frecuentemente he expuesto que la lengua latina no sólo no es pobre, como corrientemente se piensa, sino que es incluso más rica que la griega».⁷

En definitiva, sostengo que ninguna lengua nace filosófica, sino que se hace. Por tanto, metodológicamente tenemos que acudir al uso ordinario de una lengua, para poder comprender el significado originario de los términos filosóficos técnicos utilizados y poder ver desde ahí su evolución semántica, su enriquecimiento filosófico. Y semejantemente, en el momento de traducir hay que atender al genio de la lengua de término, a sus campos semánticos y tradiciones, para hallar un vocablo capaz de cumplir una función paralela a la que ha desempeñado en la lengua de partida el término que se quiere traducir.

De esas breves consideraciones podemos obtener una primera conclusión metodológica: es absolutamente necesario acudir al lenguaje ordinario, si queremos entender el origen, evolución y contenido semántico de un término o de una expresión filosófica. Sin esa previa tarea, es muy difícil proporcionar una traducción adecuada, más aún cuando las traducciones, por motivos históricos, se llevan a cabo por mediación de otra lengua.

En gran medida ése ha sido el caso de Aristóteles, cuya recepción en la actualidad se ha realizado en continuidad con una tradición interpretativa,

de la *patrii sermonis egestas*. Séneca en *Epistulae* LVIII, 1-6, habla igualmente de *indigencia: verborum paupertas immo egestas*. Cito a Séneca por *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX* (Milán: Rizzoli, 2000) y a Lucrecio, por *The Latin Library*: <http://www.thelatinlibrary.com/>.

5. «Sed tamen ipsam rem facile est exponere verbis», Lucrecio, *De rerum natura*, I, 833.

6. Así lo interpreta Víctor-José Herrero Llorente en «Filología y lingüística en la obra de Séneca el Filósofo», *Lenguas clásicas*, núm. 205-207 (1969), p. 1877 en nota.

7. «Ita sentio et saepe disserui, Latinam linguam non modo non inopem, ut vulgo putarent, sed locupletiozem etiam esse quam Graecam», Cicerón, *De finibus*, I, 10. Vid. también *Tusculanae disputationes*, I, 1: «Ya que el orden y la disciplina de todas las artes que pertenecen a la recta vía de vivir se contiene en el estudio de la sabiduría que se llama filosofía, consideré que debía ilustrarlo con letras latinas, no porque la filosofía no pueda comprenderse con las letras y doctores griegos, sino porque mi opinión siempre fue o que los nuestros por sí mismos han encontrado todas las cosas más sabiamente que los griegos o que las cosas recibidas de ellos las han mejorado, precisamente aquellas que juzgaron dignas de ser reelaboradas». Cito por *The Latin Library*: <http://www.thelatinlibrary.com/>.

donde las traducciones latinas medievales han tenido y tienen un peso definitivo. Esto ha llevado, en mi opinión, a notables desenfoques en la comprensión de la *Metafísica* de Aristóteles.⁸

2. Las fórmulas *tò tí esti* y *tò tí ên eînai*

a) Planteamiento de las dificultades

Desde el punto de vista puramente gramatical las fórmulas *τί ἐστί* (o *τὸ τί ἐστί*) y *τὸ τί ἦν εἶναι* no revisten problemas, a pesar del sorprendente imperfecto de la segunda fórmula. Las traducciones literales serían *qué es* (o *el qué es*) y *el qué era ser*. Digo que *gramaticalmente* no son anormales, pues nada de particular tiene la pregunta por el *qué es* (qué es una mesa, qué es un soneto). Igualmente nada se nos puede reprochar desde un punto de vista gramatical, si, por ejemplo, hablando del siglo x, decimos: vamos a investigar *qué era viajar*; o incluso: vamos a investigar el *qué era viajar entonces*, usando en ambos casos un imperfecto.

Es claro que, aunque en español y en griego no haga falta el artículo para sustantivar una oración interrogativa o un infinitivo (o incluso una frase cualquiera), sin embargo, a veces es necesario usarlo para evitar ambigüedades. El uso del artículo es especialmente necesario, si no se trata de un uso ordinario del sintagma como sujeto o complemento directo, sino de una oración interrogativa usada anafóricamente o en metalenguaje. De ahí que podamos poner entre comillas o con cursiva la interrogación sustantivada. Por ejemplo, si decimos *investiguemos qué es alimentarse*, podemos añadir: el «qué es alimentarse» es el objeto de nuestra investigación.⁹

En realidad, lo sorprendente es que aparezcan dos fórmulas que, en la filosofía de Aristóteles, parecen decir lo mismo. García Yebra muestra su perplejidad ante esa duplicidad y reconoce que pensó traducir *tí esti* por *esencia*, pero luego cambió de parecer y la tradujo por *quididad*, reservando *esencia* para *tò tí ên eînai*.¹⁰

8. Como ha señalado Dietrich Lorenz Daiber, «existe una relación íntima entre la traducción de los textos filosóficos y su interpretación posterior» («Las traducciones medievales de la *Metafísica* de Aristóteles: un problema de hermenéutica», *Observaciones Filosóficas* [Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, diciembre de 2006], p. 1).

9. Nótese que en griego se sustantiva con el artículo neutro, en español, con el masculino, pues no tenemos sustantivos neutros.

10. *Vid.* Yebra, «Prólogo», p. xxxvii-xxxix. Aunque aduce motivos lingüísticos, en el fondo se atiene a la traducción más habitual.

Ante esa duplicidad y sobre todo el aparentemente extraño uso del imperfecto en la fórmula larga, lo más habitual es hacer una interpretación filosófica (no filológica)¹¹ o indagar en los fisiólogos (o presocráticos) la pregunta por el ser en pasado. Courtès ha realizado esa tarea y ha obtenido como conclusión que, efectivamente, en los fisiólogos no hay tal fórmula, pero que «los elementos de la fórmula son anteriores a Aristóteles, ligados a preocupaciones ampliamente expandidas en los medios filosóficos griegos».¹² Y ante el insidioso imperfecto que no se sabe por qué aparece en la fórmula, la investigación filosófica ha llegado a inventar un presunto «imperfecto filosófico», que se usaría para referirse a discusiones anteriores, como explica Ross.¹³ Además, añade Ross que el uso del imperfecto pondría de relieve la duración y que es una manifestación de la preexistencia de las formas en Aristóteles antes de su incorporación a la materia.¹⁴ No niego que haya que interpretar filosóficamente la fórmula, pero para entender su sentido y, sobre todo justificar el uso del imperfecto, hemos de adoptar un enfoque filológico, como el que pretendo en el presente texto.

Así pues, tenemos dos problemas que debatir sobre el *tò tí ên eînai* y el *tò tí esti*: el uso del imperfecto y la duplicidad de fórmulas.

b) El problema del imperfecto

Como he dicho, la fórmula $\tau\acute{o}\ \tau\acute{i}\ \eta\tilde{\nu}\ \epsilon\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ habría que traducirla literalmente por: *el qué era ser*. El problema surge en el uso del imperfecto $\eta\tilde{\nu}$ (era), ¿por qué no un presente? Mucho se ha escrito sobre esto con opiniones muy

11. Así, Ortega y Gasset considera que la fórmula es «extravagante» y hace comentarios peregrinos de este tipo: «El ser es para el griego, como arriba digo, un presente, pero cuando se le aprieta y se le va con ganas al cuerpo, resulta que es un pasado. [...] Y ésta [la substancia] es lo que es ahora *porque* lo *era* ya *antes*, en un infinito pasado, desde siempre» (*Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, en José Ortega y Gasset, *Obras completas* [Madrid: Alianza editorial y Revista de Occidente, 1983], vol. v, p. 536).

12. P. Courtès, «L'origine de la formule *tò tí ên eînai*», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, vol. XLVIII (1964), p. 190.

13. Cf. la edición Ross, *Aristotle's Metaphysics* (Oxford: Clarendon, 1958), p. 127, donde rechaza la idea del «imperfecto filosófico», porque no hay en Aristóteles discusiones precedentes al uso de la fórmula, a las cuales se referiría con el imperfecto.

14. Ross (*Aristotle's Metaphysics*, p. 127) se inclina por esa última explicación que le parece que muestra mejor el pensamiento de Aristóteles. Sin embargo, pensar que el Estagirita usa el imperfecto para señalar que la forma de casa preexiste en la mente del arquitecto o en el progenitor, me parece una explicación muy forzada por no decir arbitraria, pues, si así fuese, Aristóteles nos estaría diciendo que *el qué era ser para Calias* es la forma de su padre. Además, tan extraño uso del imperfecto hubiera sido discutido por los comentaristas griegos, que no lo hacen, sino que ven un uso natural del imperfecto, como justifico *infra*.

diversas.¹⁵ La mayoría son compaginables entre sí: se trata de un imperfecto —afirman— que continúa en el presente (era y es) e influye en el presente; y también, se afirma que Aristóteles dice «era», para aludir a lo que la cosa *era antes de ser conocida*; o incluso, se afirma que Aristóteles se pregunta por lo que *era* la cosa desde el inicio, *antes de sus múltiples cambios accidentales*, etc. En general, prescindiendo de las exageraciones como la invención del mencionado «imperfecto filosófico» o la extremosa de Ross, pienso que podemos estar de acuerdo con esas interpretaciones *filosóficas*. No obstante, me parece que tales explicaciones no justifican el uso del imperfecto en la fórmula: ¿por qué iba Aristóteles a usar anómalamente el imperfecto, si el presente decía todo lo que quería decir?¹⁶

En consecuencia, siguiendo nuestra metodología, debemos centrarnos en los aspectos filológicos e indagar el uso del imperfecto en el lenguaje ordinario, y ver si Aristóteles se separa de ese uso al forjar su fórmula. Una investigación completa sobre el imperfecto griego desborda los límites del presente texto; por eso, me voy a limitar a subrayar algunos aspectos relevantes para el tema que nos ocupa.

De entrada, se puede decir que el imperfecto es un tiempo pasado no puntual, pues expresa una acción que dura. Y en ese sentido, en griego se distingue del aoristo, que prescinde de la duración de la acción. E igualmente en español se opone al perfecto o al pretérito simple, que son acciones acabadas o puntuales.

Sin embargo, tomemos seis ejemplos de empleos normales del imperfecto en el uso ordinario del castellano. 1) Con cierta frecuencia nos tropezamos con frases como ésta: «Eran las cinco de la mañana cuando Napoleón salía de su tienda...». Aquí no parece que haya duración de la acción mencionada, pero se podría considerar que abre como una duración temporal para acciones futuras. 2) Los apólogos, cuentos, parábolas evangélicas, etc. suelen utilizar el imperfecto como tiempo preferente («Estaba una zorra con mucha hambre...» «En un país lejano vivía un rey...» «Bajaba un hombre de Jerusalén...»). Notemos que hay como una intemporalización: no es que «bajaba» ayer, sino que es una acción sin referencia a hoy. 3) Cuando nos presentan a alguien, una vez que se ha ido, si hemos olvidamos su nombre, podemos preguntar a los circunstantes: «¿cómo se llamaba?». En este caso, solemos decir: como es un

15. Cf. Jesús de Garay, *Los sentidos de la forma en Aristóteles* (Pamplona: Eunsa, 1987), p. 60-61, con abundante bibliografía sobre las interpretaciones filosóficas.

16. Ante esta anomalía, Aubenque introduce la suposición de que «la expresión, quizá forjada en medios platónicos, era familiar a sus oyentes» (*Le problème de l'être chez Aristote* [París: P.U.F., 1962], p. 460), pero tal suposición, aparte de ser históricamente infundada, no soluciona el problema: ¿por qué los platónicos iban a usar un imperfecto contra los usos lingüísticos griegos?

imperfecto, hay que entender que «se llamaba» y «se llama», pero podríamos añadir «y se llamará», pues siempre tendrá ese nombre. 4) Si un alumno dice a su profesor que irá a verlo a las diez de la mañana del día siguiente, pero aparece a las once, fácilmente el profesor podría decirle: ¿no venías a las diez?; e igualmente se lo podría decir si llegase a las nueve. O sea, es indiferente que el punto de referencia sea pasado o futuro. 5) Si un grupo de alumnos va diciendo al profesor cuándo pueden hacer el examen oral, al final, recapitulando, el profesor puede decir: «tú, Juan, venías el martes a las nueve; tú, María, venías el miércoles a las diez...». 6) Si en una reunión una persona que no conocemos abandona la sala, podemos dirigirnos a un amigo nuestro y preguntarle: «¿quién era?», como diciendo: «¿quién es ese que acaba de irse?».

Creo que de esos seis ejemplos podemos obtener tres conclusiones. Primera, que el imperfecto es un tiempo pasado pero no en sentido estricto, pues no guarda una relación directa con el momento de habla, que es como solemos medir los tiempos en sentido estricto. Los latinos vieron bien que se trataba de una acción *imperfecta*, o sea, inacabada; o sea, una acción dada que puede prolongarse en el presente y en el futuro, e incluso sin precisión del momento en que se inicia. Se trata, pues, de un tiempo que *no* sitúa la acción en un tiempo estrictamente determinado y, de este modo, la hace intemporal o perpetua. En consecuencia, es un tiempo apto para expresar, al menos en determinados contextos, lo que fue y es y será.

En segundo lugar —y esto es más relevante—, podemos concluir que el imperfecto se emplea en citas indirectas; o sea, en el estilo indirecto libre.¹⁷ De este modo, cuando preguntamos «¿cómo se llamaba?», podemos retraducirlo en «¿cómo ha dicho que se llamaba (llama)?»; o cuando decimos «¿no venías a las diez?», equivaldría a «¿no has dicho que venías (vendrías) a las diez?»; y semejantemente, «tú, Juan, venías a las nueve», equivaldría a «tú, Juan, has dicho que venías (vendrías, vendrías) a las nueve». En suma, el imperfecto por su inacabamiento se intemporaliza y puede usarse en un discurso indirecto libre, que remite a algo antedicho.

En tercer lugar —y esto es lo decisivo—, tenemos la remisión a algo no dicho explícitamente, pero sabido o tenido en cuenta por intervinientes en el discurso. Es el ejemplo sexto, en el que decimos simplemente «¿quién era?», para preguntar por el que patentemente acaba de abandonar la reunión.

Este uso, en español quizá escaso pero absolutamente normal, tiene una utilización habitual en el griego cotidiano. Un pasaje especialmente relevante

17. Lisardo Rubio en su *Introducción a la sintaxis estructural del latín* (Barcelona: Ariel, 1976), ha teorizado magistralmente, para la lengua latina, la diferencia entre subordinación y discurso indirecto. En griego y español también existe el discurso indirecto, aunque no tan gramaticalizado como en latín.

es del *Banquete* (213b). Alcibiades, totalmente borracho y sostenido por una flautista, llega al lugar del banquete. Se recuesta en un triclinio sin darse cuenta de que está Sócrates, «y en aquel momento, girándose, ve a Sócrates y, al verlo, saltó hacia atrás y dijo: “¡Por Hércules! ¿Qué era esto? ¡Es Sócrates!”» (ὃ Ἡράκλεις, τοῦτὶ τί ἦν; Σωκράτης οὗτος;).¹⁸ La mayoría de las versiones traducen el imperfecto ἦν por presente.¹⁹ Sin embargo, no hay ningún inconveniente en poner el verbo en imperfecto, como acabo de hacer en la traducción que ofrezco. Es más, me atrevería a decir que, en español, en una situación semejante a la descrita, el uso más normal sería el imperfecto; o sea, si al acostarnos notamos un bulto en la cama y nos levantamos de un salto, sería absolutamente normal exclamar: «¿qué era eso?». Es más, pongamos, por el contrario, que oímos un extraño ruido que cesa, la pregunta normal sería «¿qué ha sido eso?», pues ya no es «era», o sea, ya no sigue siendo *ahora* y, por tanto, lo mencionado —el ruido— ya no es imperfecto (inacabado), sino perfecto (acabado).

En esta búsqueda del uso del imperfecto en el griego ordinario, Isabel Conde ha rastreado los lugares en que aparece «τοῦτὶ τί ἦν;» en Aristófanes y ha localizado una docena de ellos.²⁰ De estos pasajes se desprende que ya en tiempos de Aristófanes (444-385) era normal la pregunta «¿qué era esto?», enunciada sobre algo no dicho verbalmente, pero presente a todos. Y además añade Conde que el elemento determinante para emplear el imperfecto es «que, además de la pregunta, hay implícito un mecanismo de cita».²¹ O sea, como si, en el ejemplo de Alcibiades, alguien hubiera dicho «eso es Sócrates» y luego el sorprendido Alcibiades preguntara: «¿qué era eso?», como diciendo «¿qué has dicho que era?». En la narración platónica, nadie había dicho «eso es Sócrates», pero todos lo tenían en mente como si hubiera sido expresado. O con un ejemplo paralelo a los puestos en español. Si conociendo todos que la clase comienza a las nueve y varios alumnos llegan a las nueve y media, el profesor les podría espetar: «¿no comenzaba la clase a las nueve?», remitiéndose no a algo dicho, sino a algo que todos tienen presente. En suma, en este tipo de interrogaciones, la presencia del imperfecto es un uso lingüístico que se justifica por la remisión a algo que se presupone dicho o conocido.²²

18. Cito el griego por *Le Banquet*. París: Les Belles Lettres, 1976.

19. «¡Heracles! ¿Qué es esto? ¿Sócrates aquí?» (traducción de C. García Gual *et al.*, Madrid: Gredos, 1986). «¡Por Hércules! ¿Qué es esto? ¡Qué! Sócrates, te veo aquí...» (<http://www.filosofia.org/cla/pla/azc05297.htm>). Y la italiana bajo la guía de Reale (*Tutti gli scritti*. Milán: Rusconi, 1991): «Por Hércules, ¿qué es esto? ¿Esto es Sócrates?» («Per Eracle, che cos'è questo? Questo è Socrate?»). La edición bilingüe francesa no usa verbo en la traducción: «A moi Hercule! quelle aventure, voilà Socrate!»

20. Isabel Conde, «Más sobre el imperfecto: τὸ τί ἦν εἶναι», *Revista Española de Lingüística*, núm. 19, fasc. 1 (1989), p. 91-93.

21. Conde, «Imperfecto», p. 93.

22. Conde («Imperfecto», p. 95-96) cita más ejemplos del griego. En *Pluto* 406, ante la

Todo lo expuesto sobre el imperfecto nos hace ver con claridad por qué los hablantes griegos no sintieron como algo extraño el uso del imperfecto en la fórmula aristotélica. De entrada, el mismo Aristóteles jamás explica o justifica el uso del imperfecto, lo cual hubiera sido de esperar si se tratara de un uso anormal. Alejandro de Afrodisias, comentando la *Metafísica*, califica como término técnico el τὸ τί ἦν εἶναι y considera que este empleo del imperfecto es un «uso habitual».²³

c) El sentido de las dos fórmulas aristotélicas

Creo que ya estamos en condiciones de interpretar las fórmulas aristotélicas.

Respecto a τί ἐστὶ (qué es) digamos simplemente que es una manera normal de preguntar por lo que algo es. Y lo podemos sustantivar, en griego con el artículo en neutro (τὸ τί ἐστὶ) y en español con el masculino: el *qué es*. Se trata, pues, de una expresión totalmente normal en el lenguaje ordinario y que, en filosofía, la empleó Platón para su pregunta por el qué es algo, no en general, sino en cuanto tal; o sea, en su búsqueda de la definición. Dicho de otro modo, en lenguaje ordinario podemos preguntar: «¿qué es ese amigo tuyo?». Y respondemos: «arquitecto». Pero en filosofía, la pregunta por el qué es por lo que algo es en cuanto tal; en el ejemplo: viviente o animal o algo de ese tipo. Una vez más hago notar cómo la expresión filosófica procede del lenguaje ordinario y, por eso, se entiende, aunque, como es lógico, revista su particular precisión técnica. Obsérvese también que, en la interrogación falta el sujeto, pues la pregunta completa sería: «¿qué es caballo?» o, en general, «¿qué es esto?», a lo cual se responde: «vertebrado», «mamífero»...; o sea,

ceguera del dios Plutón, Blepsidemo dice: «No convenía llamar a un médico»; como remitiéndose a un contexto aceptado por todos; algo así como: no es éste uno de los casos en los que todos decimos o admitimos que conviene llamar a un médico. Igualmente cita usos del imperfecto en español, donde la remisión es a algo sabido, no dicho. Por ejemplo (p. 93), cuando los niños poniéndose de acuerdo sobre el juego al que van a jugar dicen: yo era el sheriff, y tú eras el pistolero; y tú robabas un banco y yo te perseguía (p. 93).

23. Conde («Imperfecto», p. 87) explica que Alejandro se limita a señalar que no es un pasado sino que está por un presente, por ἐστὶ, y que se trata de un «uso habitual» (Alejandro de Afrodisias, *In Aristotelis Metaphysica commentaria* [Berlín: Berolini Typ. et impensis G. Reimeri, 1981], II, 2, 42; M. Hayduck, ed.). Aunque solemos mencionar este autor como Alejandro de Afrodisias, en realidad su nombre fue Titus Aurelius Alexander. No he podido localizar el pasaje, mencionado por Conde, en la obra de Alejandro que suelo manejar (Alejandro de Afrodisias, «*Commentario alla Metafísica di Aristotele*», a cura di Giancarlo Movia, testo greco a fronte. Milán: Bompiani, 2007), pero en el comentario de Alejandro a Δ, 18 y en el del Pseudo Alejandro (quizá Miguel de Éfeso, ss. xi-xii) a Z, 4, 1029b, 12 y ss., no hay ninguna explicación sobre el uso del imperfecto, como si fuese algo esperado para ellos; algo que no necesita, por tanto, aclaración.

por sus propiedades generales. No obstante, es claro que, al sustantivar meta-lingüísticamente la expresión, no hace falta mencionar el sujeto, basta decir «investiguemos el qué es», sin añadir nada más.

La fórmula larga presenta mayores dificultades y parece que Aristóteles debería haber explicado su sentido. Más de una vez se ha dicho que Aristóteles nunca aclara el significado de su fórmula;²⁴ sin embargo, eso no es exacto, pues, al menos en una ocasión el Estagirita nos muestra su sentido y «contra» qué otra fórmula la emplea.

Cuando Aristóteles trata los diversos sentidos de las palabras, al exponer en Delta los sentidos de *en cuanto tal* (καθ' αὐτό), escribe: «En *cuanto tal* tiene que decirse en varios sentidos. En efecto, un *en cuanto tal* es el *qué era ser para cada cosa*; por ejemplo, Calias es en cuanto tal Calias y el *qué era ser para Calias*. Otro, todo lo que hay en *qué es*, por ejemplo, Calias es en cuanto tal animal, pues en el enunciado está *animal*, ya que Calias es cierto animal».²⁵

Se trata de un texto de capital importancia. De entrada, hay que entender que las respuestas a ambas preguntas se refieren a lo que el sujeto (Calias) es *en cuanto tal*. Por tanto, a la pregunta *qué es* (τί ἐστι) no se puede responder griego o filósofo, sino animal o vertebrado o racional o algo así. Por consiguiente, el sentido de τὸ τί ἐστι queda perfectamente acotado: qué es Calias en cuanto tal, o sea, cómo podemos *definir* a Calias, cómo podemos mostrar lo que, en universal y en cuanto tal, es Calias.

La fórmula larga no interroga por el ser en general, como si preguntáramos sobre el qué era el *viajar* (o qué es *viajar*) o *dormir* o *hablar*, sino que hay que sobreentender que hay un dativo (o eventualmente un genitivo): qué era ser *para Calias* (para tal cosa o para tal persona). O sea, la fórmula literalmente interroga por el ser *de algo* o alguien, no por el ser en general. Algo así como si al preguntar por el viajar me refiriera no al viajar en general, sino al viajar de Marco Polo; o sea, qué era el viajar de Marco Polo. O en los ejemplos puestos, al preguntar respecto al que acaba de salir no sólo dijera «¿quién era?», sino de modo completo «¿quién era ése?». De este modo, la fórmula larga completa y generalizada sería: τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω, *quod quid erat esse unicuique*, el *qué era ser para cada uno*.

24. Así Conde, «Imperfecto», p. 85-86. Igualmente Courtès («Origine», p. 172): «Aristote, il est vrai, ne s'explique jamais sur ce point, sans doute parce que l'expression, peut-être forgée d'ailleurs dans le milieu platonicien, devait être familière à ses auditeurs». Aunque dice «sans doute», este autor no demuestra que tal expresión se haya forjado entre los platónicos; de ahí que diga «peut-être». Aparte de eso, como nuestro a continuación, Aristóteles explicó el sentido de su fórmula, si bien sucintamente.

25. «ὥστε καὶ τὸ καθ' αὐτὸ πολλαχῶς ἀνάγκη λέγεσθαι. ἐν μὲν γὰρ καθ' αὐτὸ τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστω, οἷον ὁ Καλλίας καθ' αὐτὸν Καλλίας καὶ τὸ τί ἦν εἶναι Καλλίᾳ ἐν δὲ ὅσα ἐν τῷ τί ἐστιν ὑπάρχει, οἷον ζῶον ὁ Καλλίας καθ' αὐτόν ἐν γὰρ τῷ λόγῳ ἐνυπάρχει τὸ ζῶον ζῶον γὰρ τι ὁ Καλλίας», *Met.* Δ, 18, 1022a, 25-29.

Además, no preguntamos «qué era Calias», sino que era *ser* para Calias, y la respuesta que Aristóteles exige como sentido de la pregunta no es la definición abstracta (animal...), que responde al *qué es*, sino que requiere el ser real y concreto de Calias, lo que él mismo en cuanto tal realmente. Por tanto, no podemos decir «animal», sino que Calias en cuanto tal es Calias mismo (*ipse*) y el *qué era ser para él*. Insisto, pues esto es decisivo, en que Aristóteles indica claramente que el τὸ τί ἦν εἶναι se orienta hacia la individualidad de cada sujeto, lo que es él mismo (*ipse*) en cuanto tal. Por el contrario, el τὸ τί ἐστὶ hay que entenderlo más bien como lo que conocemos y predicamos —las propiedades abstractas o abstraídas— de los sujetos. Como sabemos la pregunta por el *qué es*, por la definición esencial de las cosas fue introducida por Sócrates y desarrollada por Platón.²⁶ A esa pregunta se responde en abstracto, no porque todo conocimiento humano intelectual sea, en cierta medida abstracto, sino porque nos preguntamos por eso invariante en una multitud de individuos: todo hombre es un animal racional, eso es el *qué es* de este y aquel hombre.

Frente al τὸ τί ἐστὶ Aristóteles introduce la fórmula larga τὸ τί ἦν εἶναι para preguntarse por lo que un singular es en cuanto él mismo. Es la fórmula no platónica, sino aristotélica; digamos la propia del Liceo, a diferencia de lo que se preguntaba en la Academia. Según esto, me atrevería a decir que se puede justificar e incluso *exigir* el uso del *era* (ἦν), y no, el del *es*. El asunto, la cuestión no formulada oralmente, pero presupuesta y sabida de todos es «qué es ser para esto», y como es sabida de todos, se habla de ella en imperfecto, tal como he intentado mostrar: el imperfecto se usa para remitirnos a algo dicho o sabido. Y de este modo se consigue acuñar una fórmula técnica perfectamente inteligible en su contexto.

Permítaseme un ejemplo. Pongamos que un instructor de agentes secretos insiste a sus alumnos en que, después de haber conocido a alguien o haber tenido un encuentro accidental con alguien, siempre han de indagar *quién era esa persona*. Y que mucho más importante que las informaciones que les haya proporcionado es la cuestión del *quién era*, pues en ello les va su propia seguridad. De este modo, al comenzar una clase, bien podría decir el instructor: el tema de hoy es el *quién era*. Todos los alumnos sabrían, por el uso del imperfecto, de qué se habla sin necesidad de aclaraciones; es más, se habría conseguido acuñar, para ese ambiente, una fórmula técnica.

26. Cf. la genial exposición de *Met.* A, 6, donde Aristóteles muestra la génesis del núcleo teórico de Platón a partir del pensamiento de Heráclito y de Sócrates, «que fue el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones» (987b, 3). Concluye que «es evidente por lo dicho que [Platón] sólo utilizó dos causas: la del *qué es* (τί ἐστὶ) y la relativa a la materia» (988a, 9-10).

De todo lo dicho creo que podemos entender por qué Aristóteles tiene dos fórmulas, y por qué la propia —la del Liceo— se usaba en imperfecto. E igualmente se entiende que la fórmula larga no está de más, no es redundante, pues no pregunta por lo mismo que la breve. Aristóteles ha introducido una nueva perspectiva filosófica, conocida en el Liceo, de ahí que la interrogación sobre ella vaya en imperfecto. Y la diferencia entre ambas preguntas resulta patente por el tipo de respuesta que se va a dar (aunque esto nos lleve a un ámbito filosófico). Si refiriéndonos a mí —al que estas líneas escribe— preguntamos *qué es*, habrá que responder «animal racional» o «viviente dotado de logos». Y si eso es lo que yo fuera en cuanto yo mismo en mi propia realidad, entonces, oh lector, tú y yo seríamos el mismo (la misma e idéntica persona), pues tú también eres un «viviente dotado de logos». Por eso, la respuesta al τὸ τί ἦν εἶναι (*qué era ser para mí*) no es «animal racional», sino mi vida, mi acto de vivir concreto, esta concreta y particular ἐνέργεια τελεία, que comenzó a ejercerse hace ya muchos decenios y que se esfuerza por mantenerse a pesar del incesante deterioro de sus bases biológicas; y este acto individual vital evidentemente no lo eres tú, oh lector. Tu τί ἐστί y el mío son idénticos; tu τὸ τί ἦν εἶναι y el mío son distintos y, por eso, tenemos distinta οὐσία, pues «aquellos cuya substancia es una son uno solo».²⁷

Esto es perfectamente coherente con uno de los más importantes pasajes de la *Metafísica*, donde Aristóteles introduce la fórmula: «Y, en primer lugar, hagamos acerca de él algunas aclaraciones de carácter lingüístico, a saber, que el *qué era ser de cada cosa* es lo que se dice que ésta es en cuanto tal. Pues ser para ti no es ser músico; ya que no eres músico en cuanto tú mismo. Lo es, por consiguiente, lo que tú eres en cuanto tú mismo».²⁸ Notemos que Aristóteles quiere aclararnos, digamos, lingüísticamente (λογικῶς) qué es lo que es el τὸ τί ἦν εἶναι.²⁹ Nos dice claramente que preguntamos por lo que es

27. «ὄν γὰρ μία ἡ οὐσία καὶ τὸ τί ἦν εἶναι ἓν, καὶ αὐτὰ ἓν», *Met. Z*, 13, 1038b, 15. Aunque me he propuesto, para el presente texto, no entrar en cuestiones filosóficas, me limito a manifestar que, en mi opinión, la substancia (οὐσία) es para Aristóteles el *qué era ser para este individuo*, su ser propio, su realidad particular individual, lo que él es en su propia individualidad en cuanto sí mismo; y eso es su forma individual, su acto primero propio de él mismo, que en el caso paradigmático de este viviente es su acto de vivir, y en los demás casos análogamente, como el de mi coche es su *ser coche*, sc. mi coche entendido no como el todo, sino como este acto formal. «Τὸ δὲ ζῆν τοῖς ζῶσι τὸ εἶναι ἔστιν» («Vivere viventibus est esse»), *De an.* II, 4, 415b, 13 (Aristóteles, «Opera», ex recognitione Inmanuelis Bekkeri, edidit Regia Academia Borussica [Berlín: W. de Gruyter, 1960], vol. I).

28. «Καὶ πρῶτον εἶπομεν ἕνια περὶ αὐτοῦ λογικῶς, ὅτι ἐστί τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστων ὃ λέγεται καθ' αὐτό. οὐ γάρ ἐστί τὸ σοὶ εἶναι τὸ μουσικῶ εἶναι: οὐ γὰρ κατὰ σαυτὸν εἶ μουσικός, ὃ ἄρα κατὰ σαυτόν.» *Met. Z*, 4, 1029b, 13-15.

29. Yebra traduce λογικῶς por *lógico* y Tomás Calvo por «atendiendo a las expresiones», lo cual es más acertado, *vid.* Aristóteles, *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994. (Tomás Calvo Martínez, ed.)

el ser de algo concreto (ἐκάστου, en genitivo), no por una definición abstracta. Y eso lo aclara diciendo que estamos preguntando por lo que tú *eres* (ἔστι, en presente) en cuanto tú mismo.

Fuera de la *Metafísica*, también se hallan empleos de la fórmula *in actu exercitu*. Así en el *De partibus animalium* leemos: «Διὸ μάλιστα μὲν λεκτέον ὡς ἐπειδὴ τοῦτ' ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι, διὰ τοῦτο ταῦτ' ἔχει» («Así pues, hay que considerar ante todo que el hombre consta de estos miembros, ya que eso era ser para el hombre»).³⁰ Las traducciones son diversas y no siempre concordantes,³¹ pero lo decisivo es notar que, en ese texto, Aristóteles no se pregunta por la definición de *hombre*, sino por lo que lo constituye en concreto, su estructura orgánica, sus partes, que incluyen la sangre. Para investigar por la realidad concreta, φυσικῶς, del hombre concreto, Aristóteles no emplea el τί ἐστι, el *qué es* el hombre, sino que dice «τοῦτ' ἦν τὸ ἀνθρώπῳ εἶναι», literalmente «esto era ser para el hombre». Es decir, la pregunta es por el τί ἦν εἶναι del hombre o respecto al hombre (ἀνθρώπῳ), con el verbo en imperfecto, el infinitivo y el dativo.³²

3. Las traducciones de las fórmulas aristotélicas

A lo largo de la historia, no se encuentra unanimidad en la traducción de ambas fórmulas. En nuestros idiomas modernos, τὸ τί ἐστι se ha traducido frecuentemente por *quididad* (Yebra) o por *el qué es* o *qué-es* (Tomás Calvo); τὸ τί ἦν εἶναι, por *esencia* (Tomás Calvo, Yebra, Philippe, Treccani, Ross, Reale, Berti).³³ No obstante, en la enciclopedia Lalande encontramos que

30. *De partibus animalium*, I, 1, 640a, 33-34. Cito por «Opera», ex recognitione Inmanuelis Bekkeri, edidit Regia Academia Borussica [Berlín: W. de Gruyter, 1960], vol. I.

31. «Así, hay que explicar, si es posible, la constitución del hombre por su esencia, pues no puede ser sin ciertas partes», traducción castellana de Rosana Bartolomé (*Sobre las partes de los animales* en <http://esdocs.org/docs/index-16100.html>). «Por eso, es necesario decir ante todo lo que es la esencia del hombre que gobierna su constitución», traducción francesa de J.-M. Le Blond (*Traité sur les Parties des Animaux*. París: Bibliothèque Philosophique, 1945). «Quamobrem censendum est ita potissimum, ut ob eam rem membris his homo constet, quid hoc homini esse est», traducción latina de Theodorus Gaza (*De partibus animalium*, en *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis* [Venetiis: Apud Iunctas, 1562-1574], vol. VI, 1, fol. 188 E).

32. Un pasaje semejante tenemos en *De part. animalium* II, 3, 649b, 20-25, donde Aristóteles se pregunta por lo que es la sangre, pero no por su qué abstracto, su definición, sino sus componentes reales. Ahí igualmente emplea el pasado de ser con su infinitivo y dativo: «οἷόν τι ἦν αὐτῷ τὸ αἶματι εἶναι» (lo que era ser para la propia sangre).

33. Tomás Calvo, *Metafísica*, 57; Yebra, «Prólogo»; M.-D. Philippe, *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?* (París: Téqui, 1975), vol. II, p. 10; *L'Enciclopedia filosofica Treccani*: <http://www.treccani.it/enciclopedia>. Ross y Reale (Aristotele, *Metafísica*. Milán: Vita e Pensiero, 1993) en sus respectivas ediciones de la *Metafísica*. Enrico Berti, *Nuovi studi aristote-*

esencia traduce todo: οὐσία, τὸ τί ἦν εἶναι, τὸ τί ἐστὶ, y sucede que *quididad* también traduce en ella esas tres expresiones aristotélicas.³⁴ En conclusión, la característica más importante de las traducciones, si las miramos en conjunto, es la *indistinción*: *esencia* y *quididad* se emplean en todos los casos.³⁵ Desde el punto de vista filosófico, se ha realizado una operación similar: identificar en gran medida el contenido filosófico de ambas expresiones.³⁶

A pesar de lo dicho, me atrevería a decir que hoy día hay una cierta tendencia, en casi todos los idiomas, a traducir τὸ τί ἦν εἶναι por *esencia*.³⁷ Tenemos, pues, que analizar si tal término es una buena traducción de la expresión aristotélica.

a) *Esencia y quididad*

El término *essentia* es una creación latina para traducir *ousía*. Séneca se pregunta: «¿Cómo traducir *ousía*?».³⁸ Su propuesta es emplear el término *essentia*, aunque se le hace duro. No obstante, apela a la autoridad de Cicerón, como inventor de dicho término.³⁹ Sin embargo, en los textos que conserva-

lici (Brescia: Morcelliana, 2005), vol. II, p. 415 (y en todas sus obras). Esto no quiere decir que las explicaciones filosóficas, por ejemplo, de Berti sean erradas; antes bien, son de una precisión y calidad extraordinarias. Berti es, sin duda, uno de los más conspicuos intérpretes actuales de Aristóteles, lo cual no obsta para que en sus versiones siga la traducción dominante.

34. André Lalonde, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1953. Por ejemplo, en la voz *forma*. Igualmente Tomás de Aquino usa como sinónimos *essentia* y *quidditas*, cf. *De ente et essentia*, c. 4, n. 26.

35. Así Reale, en su versión de la *Metafísica*, traduce ambas expresiones por *esencia* (*essenza*), añadiendo en algunos casos para el τὸ τί ἦν εἶναι *esencia individual* (por ejemplo en Δ, 18). Ahora bien, si la *esencia* es algo abstracto en nuestras lenguas, qué quiere decir un «abstracto individual», ¿qué podría ser una *esencia individual*?

36. Refiriéndose a la predicación de la respuesta a ambas fórmulas, escribe Tomás de Aquino: «Y estos dos modos de predicar son del mismo tipo, pues la definición y la parte de la definición se predicán por sí de cada uno, por la misma razón» (Et hi duo modi sub uno comprehenduntur, nam eadem ratione definitio et pars definitionis per se de unoquoque praedicantur»), en *Met.* V, 18, lect. 19, n. 1054 (cito por la ed. Marietti, Milán, 1964). Tomás considera la fórmula larga como el todo, y la corta, como parte, pero se ve que filosóficamente son lo mismo: expresión de lo que Tomás llama *essentia*.

37. Por ejemplo, en la mencionada traducción del *Comentario a la Met.* de Alejandro dirigida por Movia, los 11 traductores siempre traducen la fórmula larga por *essenza*. Igualmente en la edición de David Bostock, *Aristotle, Metaphysics, Books Z and H*. Oxford: Clarendon, 2003.

38. «Quomodo dicitur οὐσία?», *Epistula* 58, 6.

39. «Ciceronem auctorem huius verbi habeo, puto locupletem», *ibid.* Y ahí mismo apela como justificación a la elegancia y elocuencia de un tal Fabiano, que también lo había usado. Sobre Fabiano vuelvo dos notas más abajo.

mos de Cicerón jamás emplea dicha palabra, lo cual no dirime absolutamente si Séneca lleva razón o no, pues podría haberlo usado en obras perdidas. Quintiliano atribuye la formación de ese vocablo a un tal Plauto: «Aristóteles fue el primero que estableció diez categorías, sobre las que versan toda cuestión: la *ousía*, que Plauto llama *essentia*, pues su nombre latino no es otro, pero ella pregunta sobre “si existe”». ⁴⁰ Y además añade que es una palabra *dura*, o sea, no bien adaptada al latín. ⁴¹ Efectivamente es dura, porque está mal formada. El abstracto *essentia* debería haberse formado no sobre el infinitivo (*esse*), sino sobre el tema del participio de presente: *sens*, y habría dado *sentia*, aceptable como *praesentia* o *absentia*. ⁴²

Según esto, dicho término podría servir también como traducción de la fórmula larga, pues *ousía* es, semánticamente, uno de los sentidos de *tò tí ên êinai* y, filosóficamente, el concepto más afín, pues tanto *ousía* como *tò tí ên êinai* son lo que una cosa singular es en cuanto ella misma (lo que es Calias en cuanto Calias). En favor de esta traducción podemos añadir que *ousía* acabó siendo traducido habitualmente por *substantia*, y así quedó libre el término «*essentia*» para posible traducción de la fórmula larga.

Sin embargo, hoy día hay un grave problema para aceptar dicha traducción. *Essentia* dejó de usarse como traducción de *ousía*, porque se fue cargando de sentidos distintos y ajenos a la idea de *ousía*, sc. la realidad propia y última de algo. En concreto, pasó a significar no el fondo de cada realidad, lo que una cosa concreta es básicamente frente a sus accidentes, sino el *qué* es

40. «Ac primum Aristoteles elementa decem constituit, circa quae versari videatur omnis quaestio: οὐσίαν quam Plautus *essentiam* vocat (neque sane aliud est eius nomen Latinum), sed ea quaeritur *an sit*», Quintiliano, *Institutio*, III, 6, 23. Cito por la edición bilingüe de Alfonso Ortega Carmona, traducción y comentarios, Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997-2000.

41. «Et haec interpretatio [rhetorica] non minus dura est quam illa Plauti «*essentia*» atque «*entia*», Quintiliano, *Institutio*, II, 14, 2. La misma idea sobre la dureza y creación de *essentia* y *ens* aparece en VIII, 3, 33, pero en este caso atribuida a Verginio Flavo («*Multa ex Graeco formata nova, ac plurima a Verginio Flavo, quorum dura quaedam admodum videntur, ut [quae] «ens» et «essentia»: quae cur tanto opere aspernemur nihil video, nisi quod iniqui iudices adversus nos sumus: ideoque paupertate sermonis laboramus. Quaedam tamen perdurant*»). Alfonso Ortega, en su edición bilingüe, nada dice de ese cambio de atribución.

Sobre este Plautus o ese Verginius Flavius hay mucha confusión. La edición latina en *The Latin Library*: <http://www.thelatinlibrary.com/> lo menciona como Plautus (II, 14, 2 y III, 6, 23) y como Sergius Plautus (VIII, 3, 33) y Forcellini (*Lexicon totius latinitatis*. Patavii, 1864-1926), como Sergius Flavius (voz *essentia*). Lo más probable, por no decir seguro, es que se trate del estoico Papirius Fabianus Plautus (primera mitad del I p.C.), que Séneca menciona como Fabianus en su carta LVIII, 6, señalando que es uno de los autores recientes que utilizan el término *essentia*. Cf. Christian Daniel Beck (ed.), *Allgemeines Repertorium der neuesten in- und ausländischen Literatur für 1826* (Leipzig: Carl Gnobloch, 1826), vol. II, p. 127 y la mencionada edición de Alfonso Ortega, vol. IV, p. 63 y vol. V, p. 196.

42. Sobre el participio de presente latino debatimos *infra*, en el apartado 4.

algo tomado en abstracto, o sea, su definición o sus características universales. Podríamos aducir múltiples ejemplos históricos. Mencionemos la conocida distinción tomista entre ser y esencia. La oposición se da entre la esencia y la existencia real de la cosa. Por eso, uno de los argumentos de Tomás es que la esencia se define y se conoce sin saber si la cosa existe o no.⁴³ Igualmente Wolff define la esencia como lo primero que se concibe de un ente, o sea, como concepto esencial.⁴⁴

En nuestros idiomas modernos, *esencia* ha mantenido ese sentido abstracto, o sea, algo común a muchos individuos. Así la enciclopedia italiana Treccani define *esencia* (*essenza*) como «la realidad propia e inmutable de las cosas, entendida sobre todo como la forma general, la naturaleza universal de las cosas singulares, que pertenecen al mismo género o especie».⁴⁵ Igualmente Millán-Puelles en su *Léxico filosófico* entiende *esencia* como modo de ser abstracto, que se concibe sin referencia a la realidad individual: «Una esencia puede ser concebida sin incluirla en un ente».⁴⁶ Los diccionarios generalistas, como el DRAE, desde el siglo XVIII dan como *esencia* «el ser y la naturaleza de las cosas» (DRAE 1791) y ponen como traducción latina *natura*. La idea de que *esencia* es la naturaleza de algo, o sea, algo general que se puede definir, pero no su substancia, es absolutamente dominante en todos los diccionarios.⁴⁷

Conforme se ha consolidado la traducción de la fórmula larga por *essentia*, entendida ésta como algo abstracto, resulta que también se ha tomado el *τὸ τί ἐν εἰναί* como algo abstracto. Por ejemplo, explica Philippe: «*τὸ τί ἐν εἰναί* designa la *esencia conceptual* de una cosa».⁴⁸ Y García Yebra: «Creo que, de una manera muy resumida, puede decirse que el sentido fundamental de *τὸ*

43. «Quicquid enim non est de intellectu essentiae vel quidditatis, hoc est adveniens extra et faciens compositionem cum essentia, quia nulla essentia sine his, quae sunt partes essentiae, intelligi potest. Omnis autem essentia vel quidditas potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo; possum enim intelligere quid est homo vel Phoenix et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab essentia vel quidditate», Tomás de Aquino, *De ente et essentia*, c. 4, n. 26. Cito por *Opuscula philosophica*. Turín: Marietti, 1954.

44. «Essentia definiri potest per id quod primum de ente concipitur et in quo ratio continetur sufficiens, cur cetera vel actu insunt vel inesse possint», Christian Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia* (Veronae: Nova, 1789), n. 167. Sobre la *esencia* en Wolff como algo totalmente abstracto, cf. Etienne Gilson, *El ser y los filósofos* (Pamplona: Eunsu, 1979), p. 174-184.

45. Treccani, *Enciclopedia italiana*, voz *essenza* en [http://www.treccani.it/enciclopedia/essenza_\(Dizionario-di-filosofia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/essenza_(Dizionario-di-filosofia)/).

46. Antonio Millán-Puelles, *Léxico filosófico* (Madrid: Rialp, 1984), p. 239. *Vid.* también: «Lo limitado tiene un modo de ser —una esencia—. . .», p. 238.

47. Se puede exceptuar parcialmente al Covarrubias (*Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Luis Sánchez, 1611), pues indica vagamente: «Esencia, el ser de las cosas, graecè [en griego] οὐσία, de ente et essentia».

48. Philippe, *Philosophie de l'être*, vol. II, p. 10 en nota. (Subrayado mío.)

τὸ ἦν εἶναι es el de lo que podríamos llamar “concepto esencial”, es decir, la *esencia considerada en abstracto*, con anterioridad lógica frente a la cosa constituida por tal esencia; en otras palabras, es el contenido abstracto de la definición. En cambio, el sentido básico de τὸ τί ἐστὶ es el de “esencia real”, en cuanto inmanente en la cosa y la constituye». ⁴⁹

Podemos ya concluir que es patente que el término *esencia*, en nuestros idiomas, apunta en la línea de lo abstracto, de la definición, de lo universal. Y, como hemos dicho con Aristóteles, τὸ τί ἦν εἶναι pregunta por lo que es ser para Calias, lo que es Calias en cuanto Calias, lo que es Calias mismo (*ipse*). Por tanto, sólo podemos sostener que tal traducción es inapropiada. ⁵⁰ Y a pesar de la actual tendencia a traducir la fórmula larga por *esencia* tal traducción es insostenible, pues *esencia* no expresa la realidad concreta de algo, sino lo abstracto, los elementos comunes con todos los individuos de su especie.

Si atendemos a la otra traducción, *quidditas*, nos encontramos en la misma situación. *Quidditas* fue una creación medieval a partir del interrogativo *quid*, y se creó para designar *qué es algo en abstracto*, lo que de algo puede conceptualizarse y definirse. Explica Tomás de Aquino que «el nombre *quidditas* se toma a partir del significado de la definición». ⁵¹ Por eso, *quidditas* tradujo con frecuencia la fórmula τὸ τί ἐστὶ, que es la que pregunta por el qué de algo, en sentido universal. Así pues, *quidditas* (o *quidditas*) es igualmente una traducción inapropiada para τὸ τί ἦν εἶναι.

b) Propuestas de traducción

Si nos centramos exclusivamente en la fórmula breve, la situación no es tan complicada. Esa fórmula pregunta por lo abstracto, por la definición. Recordemos —según explicación de Aristóteles— que *animal* forma parte del *qué es Calias*. En consecuencia, no habría inconveniente en traducir τὸ τί ἐστὶ por *quidditas* o por *esencia*, como frecuentemente se ha hecho. Sin embargo, dado que en nuestro idioma, como en todos, es normal la pregunta «¿qué es?», la cual dice exactamente lo mismo que τί ἐστὶ y, además, la podemos sustantivar con el artículo masculino (el *qué es*), creando la fórmula paralela a

49. Yebra, «Prólogo», p. xxxviii. (Subrayado mío.)

50. Soy plenamente consciente de que me aparto de la interpretación habitual —reflejada perfectamente en el texto inmediatamente citado de Yebra— de que el τὸ τί ἦν εἶναι es el universal y el τὸ τί ἐστὶ el particular. Así, por ejemplo en Frede/Patzig: «Es necesario entenderlo [el τί ἐστὶ]... como algo individual», Michael Frede y Günther Patzig, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele* (Milán: Vita e Pensiero, 2001), p. 176.

51. «Quidditatis vero nomen sumitur ex hoc quod per definitionem significatur», *De ente*, c. 1, n. 3.

la griega, pienso que no habría inconveniente en mantener una traducción literal. Es más, teniendo como tenemos recursos tipográficos tales como la letra cursiva (o inflexiones especiales de voz al hablar), yo sostendría que la mejor traducción de τὸ τί ἐστὶ es: el *qué es*. En efecto, esa fórmula dice semánticamente lo mismo que la griega y, además, conserva su estructura gramatical.

La traducción de τὸ τί ἦν εἶναι presenta mayores dificultades. Los latinos, además de *essentia* y *quidditas*, usaron como traducción habitual *quod quid erat esse*. Así, no sólo Moerbeke sino también Besarión.⁵² A los que no estén totalmente muy familiarizados con la lengua latina puede parecer extraño traducir τὸ por *quod*. En realidad la fórmula latina completa sería «id quod est quid erat esse», o sea, «lo que es *qué era ser*», pero, como es habitual en latín el pronombre antecedente y el verbo «ser» se suprimen, y así tenemos la fórmula acuñada: «[id] quod [est] quid erat esse».⁵³ Y, como es lógico, en paralelo con el texto aristotélico aparece el complemento en dativo o en genitivo (*unicuique, singulis, singuli, homini*, etc.) o incluso raramente en acusativo

52. Para Moerbeke *vid.* la ed. de Yebra de la *Met.* La edición iunctina de Averroes que he mencionado presenta dos versiones de la *Metafísica* de Aristóteles, una del cardenal Besarión y otra cuyo autor no deja claro quién es (¿Paulus Israelita?, ¿Jacobus Mantino?). La traducción del τὸ τί ἦν εἶναι por parte de Besarión es *quod quid erat esse* (por ejemplo, en Z, 3, fol. 157 F), mientras que el otro traductor la vierte por *essentia* (en Z, 3, fol. 157 G) o por *quidditas* (Δ, 18, fol. 132 D).

53. En mi opinión, mejor traducción hubiera sido «*ipsum quid erat esse*», pues el modo ordinario de sustantivar metalingüísticamente en latín es anteponiendo el pronombre *ipsum* (neutro de *ipse*). El gran traductor Boecio, cuya lengua materna era el latín y su cultura filológica y humanística eran no enormes sino inmensas, utiliza sistemáticamente ese recurso. En contexto filosófico, en las proposiciones iniciales del *De hebdomadibus*: «*ipsum enim esse nondum est*» (prop. 11); «*ipsum esse nihil aliud praeter se habet admixtum*» (prop. 13). Y en contextos filológicos: «Cum vero dicit «non currit», *ipsum* quidem *cursum* videtur auferre, sed utrum sedeat an iaceat... non relinquit» (*In De int.* I, 308 D). Cito por *Patrología latina*. París: Migne, 1847. Moerbeke prefirió habitualmente el uso de *quod*, pero a veces emplea *ipsum*: «... *de ipso quid est* (περὶ τοῦ τί ἐστίν) dicere et definire coeperunt» (*Met.* A, 5, 987a, 20-21).

Juan José García Norro y Rogelio Rovira, en su excelente edición trilingüe de la *Isagoge* de Porfirio (Barcelona: Anthropos, 2003), explican: «τὸ τί ἦν εἶναι: *quod quod est esse* (mucho más habitual que esta traducción de Boecio es en la escolástica la fórmula *quod quid erat esse*): esencia», p. 117. En realidad, Boecio emplea la fórmula *id quod est esse*, por ejemplo, en la traducción a la *Isagoge* IV, 14 y en el correspondiente comentario. Lo que sucede es que, en ese pasaje, necesita emplear la fórmula en genitivo dependiendo de un sustantivo (*pars*), escribe: «et quod eius quod est esse rei pars est», que en orden castellano, para que los hispanos lo veamos mejor, diría: «et quod est pars “eius quod est esse” rei»; o sea: «y lo que es parte “de lo que es el ser” de la cosa». Por eso, en el comentario a ese pasaje, al necesitar gramaticalmente el acusativo, se ve más claramente su fórmula: «illae tantum quae ad *id quod est esse* proficiunt». En definitiva, Boecio utiliza el presente (*est*); y, en vez del demostrativo *ipsum*, el anafórico *id*, lo cual le obliga a poner el relativo *quod*, en vez del interrogativo *quid*, que hubiera sido lo correcto, lo cual le hubiera permitido el uso de *ipsum*. Cito el comentario a la *Isagoge* por *Documenta catholica omnia*: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>.

(*quod quid erat esse unumquodque*).⁵⁴ En cuanto al uso del imperfecto no he hallado explicación alguna en los comentaristas latinos.

¿Cómo traducir, pues, a nuestras lenguas esa fórmula? ¿Habrá algún término que la exprese suficiente? De entrada, señalemos que Aristóteles quiso usar esa fórmula para expresar algo que no creo que pueda decirse de otro modo. Decir *qué es ser para mí* o *qué es ser para cada uno*, no hay otra manera de expresarlo sino ésta. Me parece que intentar buscar en el uso ordinario del lenguaje una palabra que exprese tal realidad es una tarea vana. Por tanto, la única traducción posible es la que realizaron algunos latinos: el *qué era ser* (*quod quid erat esse*). Además, siempre podemos jugar, como he mencionado antes, con recursos tipográficos o matices de voz, en el lenguaje oral.

¿Qué hacer con el imperfecto? Me parece que hay que mantenerlo y aclararlo en el sentido que he indicado más arriba. Tomar conciencia de los usos peculiares de nuestro imperfecto no me parece mala elección. Si los alumnos del mencionado instructor de agentes secretos pueden entender el tema del día con el mero oír que la clase de hoy versa sobre el *quién era*, por qué no vamos a entender la fórmula aristotélica cuando leemos que hemos de indagar sobre el *qué era ser*. Así pues, pienso que traducir τὸ τί ἦν εἶναι por el *qué era ser* es una buena traducción.⁵⁵

Quizá se pueda objetar que es una fórmula que puede volver engorrosos los textos y, en consecuencia, añorar una única palabra que exprese suficientemente el contenido de esa expresión. A eso yo objetaría que Aristóteles, en sus escritos, usó esa fórmula, los griegos la siguieron utilizando, los latinos —al menos un grupo de ellos— también lo hicieron, pienso, pues, que nosotros también debemos hacer lo mismo. Es más, pienso que ni siquiera sería deseable utilizar una única palabra como traducción: si el Estagirita dijo τὸ τί ἦν εἶναι y nuestro idioma puede calcar la fórmula, incluso usando el imperfecto, dando así exactamente el mismo sentido que tenía en griego, ¿por qué no hacerlo? Tendríamos una fórmula que semánticamente dice lo mismo que la griega y, además, es morfosintácticamente paralela. Pienso, en suma, que la expresión el *qué era ser* no es sólo una buena versión del τὸ τί ἦν εἶναι, sino simplemente una traducción perfecta.

54. *Met*, Z, 4, 1029b, 14 (traducción de Moerbeke).

55. Esto no obsta a que en una traducción *ad usum Delphini* pueda ponerse en presente o incluso explicitar la fórmula: el *qué es ser para cada uno*.

4. Τὸ ὄν, *ens* y *ente*

La tercera expresión que quiero discutir es τὸ ὄν. No hace falta aclarar que se trata del participio de presente del verbo «ser», es decir de un adjetivo verbal. Esto significa que de todo aquello que podemos decir «es», también podemos decir que es ὄν. O sea, no sólo son entes los caballos y los perros, sino también cada una de sus partes físicas, sus movimientos, el brillo de sus ojos, sus filias y sus fobias, su estar en un lugar, o tumbados o de pie, lo que pudieran hacer y no hicieron, etc., etc. Tampoco hace falta aclarar que no hay que confundir el participio (ὄν) con el infinitivo (εἶναι).

En cuanto a su semántica, baste decir que el verbo griego «ser» no significaba en abstracto el existir o ser en general —ningún idioma nace filosófico—, sino más bien era *estar en un lugar*.⁵⁶ Pero incluso ni siquiera un estar abstracto, sino ocupar un lugar concreto (o estar a mano o hallarse). Esto se puede probar atendiendo a los compuestos del verbo εἶμι ο, a su paralelo latino «*sum*»: *πάρεμι* (estoy presente); *ἄπειμι* (estoy ausente); *πρόσειμι* (estoy al lado); *adsum* (estoy presente); *absum* (estoy ausente), *desum* (falta, no estoy a mano), *insum* (estoy dentro), *obsum* (estoy contra, obstaculizo), etc. A partir de ahí, sufrió un proceso de abstracción, que acabó significando la pura presencia o darse o estar de una realidad; o más sencillamente, lo que llamamos en español ser o existir.⁵⁷

56. Agradezco al profesor Tomás Calvo las sugerencias que me ha hecho sobre el significado primitivo del verbo «ser» en referencia explícita a Homero. Parece, efectivamente, que cuando, por ejemplo, en el canto V leemos que «todo se cubría de espuma marina, pues no había puertos, refugios de las naves, ni ensenadas, sino acantilados, rocas y escollos», no hay que entender que no había o existían puertos en general, sino que *ahí no estaban*, que lo que ahí estaba eran escollos. Por eso, no es de extrañar que, si Platón quiere dar realidad a sus ideas, necesite un lugar, un *kósmos noetós*, donde colocarlas. Todavía en nuestros idiomas si algo existe, por muy espiritual o vago que sea, preguntamos dónde está. Por ejemplo, decimos que, si Dios existe, está en el cielo; o que las almas de los muertos tienen que estar en un lugar.

57. No discuto aquí el uso copulativo. Hago notar, sin más, que en ese proceso de abstracción, o sea, de prescindir de lo concreto y real, el verbo «ser» asumió, además del sentido existencial, el papel de mera marca gramatical para indicar que el adjetivo no estaba en función adjetival o adyacente, sino en función predicativa (o atributiva, como algunos dicen ahora). El orden sintáctico griego y latino junto con algunas estructuras tal como el uso del dativo debió de favorecer tal proceso. Una frase del tipo «*panis bonus nobis est*», que originariamente debió de significar «tenemos a mano pan bueno», «entre nuestras pertenencias hallamos buen pan», sin dativo da lugar a «*panis bonus est*», que podría entenderse tanto en sentido existencial («hay pan bueno») como predicativo («el pan es bueno»). Y por eso mismo, si por el contexto el adjetivo tiene necesariamente un valor predicativo, en latín el verbo «ser» se omite frecuentemente, pues resulta superfluo.

a) *Las traducciones habituales*

Cuando los latinos se enfrentaron a la tarea de traducir ese término, se encontraron con que el verbo «*sum*» carecía de participio de presente. Ciertamente había tenido uno: *sons*, pero había cambiado de significado hasta pasar a significar *dañino*, *perjudicial*, y desvincularse totalmente del verbo «*ser*». Perdido ese participio, crearon otro: *sens*; testimoniado a través de los compuestos: *praesens* (presente), *absens* (ausente) y sus correspondientes abstractos *praesentia* (presencia), *absentia* (ausencia). Sin embargo, este segundo participio de presente también lo habían perdido, incluso antes de comenzar a familiarizarse con la filosofía griega y, por tanto, no estaba disponible como traducción directa de ὄν. De ahí que, además de emplear la expresión *quod est* o *id quod est* (*que es; lo que es*), crearan el neologismo *ens*. Sin embargo, frente a los auténticos participios de presente que habían tenido, este neologismo estaba mal formado, pues los participios no se forman sobre el infinitivo, sino sobre el tema de presente. Por eso, lo correcto hubiera sido recuperar *sens*, que, por estar totalmente vivo en sus compuestos, hubiera funcionado bien semántica y gramaticalmente. Por el contrario, el neologismo mal formado nunca acabó de integrarse totalmente en su lengua. Cinco siglos después de haber sido creado y usado, Boecio apenas lo utiliza. En casi todas sus obras dice *quod est* o *id quod est* y tan sólo —que yo sepa— en la traducción de la *Isagogé* y en su comentario emplea *ens*. No obstante, creo que, después de dos mil años de uso de un auténtico participio de presente (aunque mal creado), podemos dar por buena e inamovible la versión latina.

El problema es la traducción a nuestras lenguas, pues la mayoría carecen regularmente de participios de presente, como el caso del español, el francés, el italiano, el inglés, etc.; y, por tanto, un participio de presente nos dice muy poco, no tiene resonancia en nuestras lenguas. En español, como traducción de τὸ ὄν, se usa *el ente*, tomado directamente del latín. Esta palabra, desde el punto de vista gramatical, es un sustantivo —no un participio— y eso acarrea dos graves inconvenientes: ni admite neutro ni puede acompañar a un sustantivo. O sea, no podemos decir *lo ente*, ni podemos decir *unos escritores entes*. Además, desde el punto de vista semántico no creo que en español signifique ahora —o haya significado alguna vez— lo mismo que ὄν o *ens*. Por eso, a pesar de que llevo cuarenta años dedicado a la metafísica, cuando oigo que el objeto de ésta es el *ente en cuanto ente*, me sigue pareciendo una fórmula ajena a nuestra lengua, que dice muy poco.

Hoy día tiende a traducirse por «lo que es» y, en plural, por «las cosas que son».⁵⁸ De entrada hay que señalar que la palabra castellana *cosa* no parece muy adecuada. Pocos hispanohablantes dirían que los sueños, el movimiento o el brillo de algo sean cosas. Pero, además, traducir mediante un circunloquio una palabra tan importante en filosofía y tan usada origina continuos problemas. Ya incluso la expresión latina *quod est* da lugar a ambigüedades, de ahí que haya que usar a veces el *id quod est*, pero en español la situación se torna insostenible. Decir que «hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es»⁵⁹ me parece ininteligible, y peor solución que decir: «hay una ciencia que estudia el ente en cuanto ente».

A veces τὸ ὄν se ha traducido por «ser», puesto que en español decimos «el ser» y «los seres» («los seres humanos»), donde «ser» no es el infinitivo del verbo, sino un sustantivo normal, no verbal. Esa traducción, además de los inconvenientes de *ente* (ser un sustantivo, no un participio o un adjetivo), no hace más que incrementar la confusión, pues ya no se distingue entre el infinitivo εἶναι, *esse* y el participio ὄν, *ens*. Y a eso se suma que ὄν no es solamente las cosas o seres, sino mucho más. Y pasa lo mismo que con *cosa*: nadie dice que el color del pelo o el brillo de los ojos sean seres.

b) Propuesta de traducción

Ante esa situación, me atrevería a hacer la siguiente propuesta. Entre los restos que nos quedan de los viejos participios latinos tenemos uno precioso: *existente*. A pesar de que la Academia de la Lengua haya expulsado este auténtico participio de la conjugación de *existir*, pienso que es un auténtico participio de presente. De entrada, tiene los tres géneros, como todo adjetivo (el, la, lo existente) y, además, se usa cómodamente en su función adjetiva: «los poetas existentes en tiempos de Homero...»; «las reservas de gas existentes en el subsuelo...». Y desde el punto de vista semántico, no hay duda de que significa «que existe» o sea, «el, la, lo que existe». Y, por supuesto, admite el plural. Y aunque no tenga plural neutro (el neutro carece de plural en español), el masculino cubre suficientemente toda la extensión: los existentes son, sin restricción alguna, todo lo que existe en cualquier modo y manera.

En consecuencia, si alguien dice que la metafísica es «la ciencia de lo existente en cuanto existente», creo que se entiende mejor que cualquiera de las otras dos expresiones que he mencionado poco más arriba. Y si, para traducir τὸ ὄν ἐστίν decimos que «lo existente existe», creo que se entiende con

58. Así Calvo en su traducción de la *Met.* Cf. p. 57.

59. Traducción de Calvo, *Met.* Γ, 1, inicio, p. 161.

cierta claridad. E incluso podemos mantener el verbo «ser»: «lo existente es», pues el uso actual de nuestra lengua aún admite «ser» en uso predicativo: «el terremoto fue en Japón», «la explosión ha sido en el primer piso», «la reunión será el próximo viernes», «son las tres de la tarde», «los idiomas son para hablarlos», «¿a cómo es el kilo de jamón?», «¿es o no es?», etc. Me parece que es difícil interpretar el verbo «ser» como copulativo en usos como esos; nuestro verbo «ser» todavía guarda, más o menos, el carácter existencial.

¿Tiene algún inconveniente esta traducción? Me parece que la principal es que el verbo «existir» no es copulativo y, por tanto, no se corresponde con el verbo «ser» griego o latino. De ahí que parezca que a la pregunta «si existe», sólo quepa responder sí o no, pero no más o menos. Mientras que a la pregunta por el ser, cabe una multitud de respuestas. Por esto, creo que no debería hacerse una traducción *excluyente* de ὄν (*ens*) por *existente*. Digo *excluyente* porque pienso que lo mejor sería mantener una doble traducción: ente y existente. Expulsar de nuestro acervo filosófico y cultural el término «ente» me parece una propuesta totalmente inadecuada. Pienso que es preciso mantener *ente*, porque, con su correspondiente latino *ens*, se ha utilizado durante milenios y, en español, ha sido dominante durante centurias y, además, mantiene su conexión —más clara en latín, más confusa en español— con el verbo «ser». Es, pues, un término imprescindible. Pero su uso no excluye que utilizemos también *existente*, que por los motivos ya dichos, tanto gramaticales como semánticos, se presenta como una buena versión de ὄν.

Esta es, pues, mi propuesta de traducción para ὄν, *ens*: mantener el doblete *ente*, *existente*, usando indistintamente una u otra palabra.

Conclusiones

Muy brevemente quiero exponer las conclusiones alcanzadas y las propuestas realizadas en el presente trabajo.

Sobre τὸ τί ἐστι y τὸ τί ἦν εἶναι

1. Las traducciones habituales han sido *esencia* para τὸ τί ἦν εἶναι, y para τὸ τί ἐστι, *quiddidad* (*quidditas*). Pero también ha habido notable indistinción, pues ambos términos se han usado para traducir las dos fórmulas. Las únicas expresiones distintas son las que replican la estructura griega: el *qué es* (*quod quid est*), a veces con guión (qué-es), y el *qué era ser* (*quod quid erat esse*), aunque esta fórmula casi nunca —por no decir nunca— se ha usado en castellano.

2. La fórmula corta no reviste especiales problemas filológicos. La fórmula larga, por el contrario, utiliza inesperadamente un pretérito imperfecto. El uso del imperfecto ha dado lugar a largas polémicas filosóficas, pero poca clarificación filológica. He sostenido que el imperfecto en griego (latín y español) no es un tiempo pasado medido estrictamente desde el momento del hablante, sino es un *imperfectum*, un tiempo inacabado, sin inicio ni fin delimitados y, por tanto, intemporal. Además, se usa en el estilo libre indirecto para reproducir lo dicho explícitamente e incluso —y esto es lo decisivo— para reproducir lo ya sabido, pero no dicho. Al irse alguien de una reunión preguntamos: «¿cómo se llamaba? (= ¿cómo ha dicho que se llama?)» o «¿quién era? (= ¿quién es el que acaba de irse?)»; y entendiendo, por supuesto, que se llamaba, se llama y se llamará; o era, es y seguirá siendo.
3. Aunque suele decirse que Aristóteles nunca aclara el sentido de la fórmula larga, sí lo hace en Δ 18 y, además, en contraposición a la fórmula corta. La introducción de la fórmula larga se lleva a cabo en el Liceo frente a la fórmula breve de la Academia. La nueva cuestión que había surgido era: qué es ser para cada individuo singular (ἐκάστω, *unicuique*). Por eso, se construye con un dativo (o eventualmente con genitivo). La fórmula corta pregunta por lo que algo es en cuanto tal en abstracto; o sea, a la pregunta «¿qué es (en cuanto tal) Calias?» se responde «animal», que es idéntica respuesta a qué es (en cuanto tal) Bucéfalo: «animal», aunque si se responde de manera completa sería diferente para Calias y Bucéfalo, pero no para Calias y Teeteto. La fórmula larga, por el contrario, pregunta por lo que es ser para un individuo en cuanto tal; o sea, «¿qué es ser para Calias en cuanto Calias?». La respuesta es lo que él mismo es en sí mismo, o sea, Calias (en Aristóteles, filosóficamente, será: su vivir), que, por supuesto, es algo único: el vivir de Calias no es el vivir de Bucéfalo ni el vivir de ningún otro hombre.
4. La traducción de τὸ τί ἔστι bien podría ser *quididad* o *esencia*, pues se trata de lo que un sujeto es en cuanto tal y en abstracto, pero creo que se podría respetar lo que literalmente dice Aristóteles: el *qué es*. Incluso podemos jugar con la tipografía (o el tono de voz en el lenguaje hablado). Y, además, así se posibilitan las traducciones de las aclaraciones de Aristóteles (lo que algo es *en cuanto tal*, etc.), si empleamos términos como «quididad» o «esencia», esos pasajes de Aristóteles se tornarían tautológicos y superfluos.

Dado que τὸ τί ἔστιν εἶναι es algo concreto, lo que un individuo es en su particularidad, no hay ningún término griego, latino, español o, posiblemente de ninguna lengua, que ofrezca ese sentido. Por

tanto, hay que mantener la fórmula aristotélica y, además, en pasado. Al igual que hablamos en español de «¿quién era (el que acaba de salir)?» y, por tanto, podemos decir que lo importante es el *quién era* y no, lo que hacía o lo que decía, en la traducción de τὸ τί ἦν εἶναι tenemos que mantener el pasado: el *qué era ser*, sobreentendiendo que la pregunta subyacente es: «¿qué es ser para este singular?».

Sobre τὸ ὄν

1. El participio de presente griego se vertió al latín por *ens*, que ciertamente está mal formado, pero es el nuevo participio de presente que ellos crearon. En español se ha traducido por *ente*, y hay que darla como traducción buena. No es aceptable la traducción de *ens* por *ser*, pues aumenta la confusión entre el infinitivo y el participio.
2. No obstante, el término «ente» tiene el problema de ser un sustantivo, no un participio, y sigue siendo un extraño en español. La fórmula «ciencia del ente en cuanto ente» no dice mucho. Por eso, se han intentado nuevas traducciones, en concreto, «lo que es» y «las cosas que son». Estas traducciones son ciertamente más expresivas, pero dificultan enormemente la traducción e intelección del texto ordinario; por ejemplo, cuando se dice que «hay una ciencia que estudia lo que es, en tanto que algo que es».
3. Mi propuesta es introducir el término «existente» (lo existente, los existentes), como traducción de ὄν, sin desplazar la vieja traducción; o sea, mantener la alternancia entre ambas palabras como dos traducciones igualmente válidas (y complementarias). La ventaja de *existente* es que es un adjetivo que aún funciona como participio de presente de existir (aunque la Academia de la Lengua lo haya excluido de la conjugación verbal), lo cual permite ponerlo en neutro, en plural y usarlo con sustantivos («los poetas existentes en tiempo de Aristóteles...»). Y la gran ventaja es que el contenido semántico es expresivo para los hispanohablantes y recoge bastante bien el sentido de ὄν, *ens*. Por eso, creo que si alguien oye que la metafísica estudia lo existente en cuanto existente, puede entender mejor lo que se está diciendo que cuando se utilizan las otras traducciones.
4. No obstante, insisto en que no se puede excluir *ente*, pues es una traducción consolidada y, además, *existente* tiene sus inconvenientes: existir no es un verbo copulativo y, por tanto, no ofrece el mismo juego que «ser». En consecuencia, considero que alternar *ente* y *existente* como dos traducciones complementarias puede ser la mejor solución como traducción de τὸ ὄν, *ens*.

Bibliografía

a) Fuentes

- ALEJANDRO DE AFRODISIAS, «*Comentario alla Metafísica di Aristotele*», a cura di Giancarlo Movia, *testo greco a fronte*. Milán: Bompiani, 2007.
- ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *In Aristotelis Metaphysica commentaria*. Berlín: Berolini Typ. et impensis G. Reimeri, 1981. (M. Hayduck, ed.)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1980. (Ed. trilingüe por Valentín García Yebra.)
- ARISTÓTELES, *Metaphysica*, con doble traducción latina, en *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis* (Venetiis: Apud Iunctas, 1562-1574), vol. VIII.
- ARISTÓTELES, *Aristotle's Metaphysics*. Oxford: Clarendon, 1958. (W.D. Ross, ed.)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Madrid: Gredos, 1994. (Tomás Calvo Martínez, ed.)
- ARISTÓTELES, *Metafísica*. Milán: Vita e Pensiero, 1993. (Giovanni Reale, ed.)
- ARISTÓTELES, *Aristotle, Metaphysics, Books Z and H*. Oxford: Clarendon, 2003. (David Bostock, ed.)
- ARISTÓTELES, *De anima*, en «*Opera*», *ex recognitione Inmanuelis Bekkeri, edidit Regia Academia Borussica* (Berlín: W. de Gruyter, 1960), vol. I.
- ARISTÓTELES, *Sobre las partes de los animales*, traducción de Rosana Bartolomé, en: <http://esdocs.org/docs/index-16100.html>.
- ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, en «*Opera*», *ex recognitione Inmanuelis Bekkeri, edidit Regia Academia Borussica* (Berlín: W. de Gruyter 1960), vol. I.
- ARISTÓTELES, *De partibus animalium*, traducción latina de Theodorus Gaza, en *Aristotelis Opera cum Averrois commentariis* (Venetiis: Apud Iunctas, 1562-1574), vol. VI, I.
- ARISTÓTELES, *Traité sur les Parties des Animaux*. París: Bibliothèque Philosophique, 1945. (Traducción de J.-M. Le Blond.)
- BOECIO, Anicio Manlio Torcuato Severino, *De hebdomadibus*, en *Patrologia Latina*. París: Migne, 1847.
- BOECIO, Anicio Manlio Torcuato Severino, *In De interpretatione*, en *Patrologia Latina*. París: Migne, 1847.
- BOECIO, Anicio Manlio Torcuato Severino, *In Isagogen Porphyrii commentaria*, en *Documenta Catholica Omnia*: <http://www.documentacatholicaomnia.eu/>.
- CICERÓN, Marco Tulio, *De finibus*, en *The Latin Library*: <http://www.thelatinlibrary.com/>.
- CICERÓN, Marco Tulio, *Tusculanae disputationes*, en *The Latin Library*: <http://www.thelatinlibrary.com/>.
- KANT, Immanuel, *Crítica de la razón pura*. Madrid: Alfaguara, 1978. (Pedro Ribas, ed.)
- LUCRECIO, Tito, *De rerum natura*, en *The Latin Library*: <http://www.thelatinlibrary.com/>.

- PLATÓN, *Le Banquet*. París: Les Belles Lettres, 1976.
- PLATÓN, *Banquete*. Madrid: Gredos, 1986. (Traducción de C. García Gual *et al.*)
- PLATÓN, *El banquete*, en <http://www.filosofia.org/cla/pla/azc05297.htm> (sin más datos o referencias).
- PLATÓN, *Simposio*, en *Tutti gli scritti*. Milán: Rusconi, 1991. (Giovanni Reale, ed.)
- PORFIRIO, *Isagoge*. Barcelona: Anthropos, 2003. (Ed. trilingüe por Juan José García Norro y Rogelio Rovira.)
- QUINTILIANO, *Institutio oratoria*. Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1997-2000. (Edición bilingüe de Alfonso Ortega Carmona, traducción y comentarios.)
- QUINTILIANO, *Institutio oratoria*, en *The Latin Library*: <http://www.thelatinlibrary.com/>.
- SÉNECA, Lucio Anneo, *Ad Lucilium epistularum moralium libri XX*. Milán: Rizzoli, 2000.
- TOMÁS DE AQUINO, *Expositio in Metaphysicam*. Milán: Marietti, 1964.
- TOMÁS DE AQUINO, *De ente et essentia*, en *Opuscula philosophica*. Turín: Marietti, 1954.
- WOLFF, Christian, *Philosophia prima sive Ontologia*. Veronae: Nova, 1789.

b) Estudios e instrumentos filológicos

- Academia de la Lengua española, *Diccionario de la lengua española*: <http://lema.rae.es/drae/> y para el histórico de sus diccionarios y otros varios: <http://ntlle.rae.es/ntlle/SrvltGUILoginNtlle>.
- AUBENQUE, Pierre, *Le problème de l'être chez Aristote*. París: P.U.F., 1962.
- BECK, Christian Daniel (ed.), *Allgemeines Repertorium der neuesten in- und ausländischen Literatur fur 1826* (Leipzig: Carl Gnobloch, 1826), vol. II.
- BERTI, Enrico, *Nuovi studi aristotelici*. Brescia: Morcelliana, 2005.
- CONDE, Isabel, «Más sobre el imperfecto: τὸ τί ἦν εἶναι», *Revista Española de Lingüística*, núm. 19, fasc. 1 (1989), p. 85-109.
- COURTÈS, P., «L'origine de la formule τὸ τί ἐν εἶναι», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, XLVIII (1964), p. 169-197.
- COVARRUBIAS, Sebastián de, *Tesoro de la lengua castellana o española*. Madrid: Imp. Luis Sánchez, 1611.
- DAIBER, Dietrich Lorenz, «Las traducciones medievales de la Metafísica de Aristóteles: un problema de hermenéutica», *Observaciones Filosóficas* (Pontificia Universidad Católica de Valparaíso, diciembre de 2006), p. 1-20.
- FORCELLINI, Aegidius, *et al.*, *Lexicon totius latinitatis*. Patavii, 1864-1926.
- FREDE, Michael y PATZIG, Günther, *Il libro Z della Metafisica di Aristotele*. Milán: Vita e Pensiero, 2001.
- GARAY, Jesús de, *Los sentidos de la forma en Aristóteles*. Pamplona: Eunsa, 1987.
- GARCÍA YEBRA, Valentín, «Prólogo» a su edición de la *Metafísica* de Aristóteles. Madrid: Gredos, 1980.
- GILSON, Étienne, *El ser y los filósofos*. Pamplona: Eunsa, 1979.

- HERRERO LLORENTE, Víctor-José, «Filología y lingüística en la obra de Séneca el Filósofo», *Lenguas clásicas*, núm. 205-207 (1969) p. 1873-1889.
- INCIARTE, Fernando, *Tiempo, sustancia, lenguaje. Ensayos de metafísica*. Pamplona: Eúnsa, 2004. (Lourdes Flamarique, ed.)
- LALANDE, André, *Vocabulario técnico y crítico de la filosofía*. Buenos Aires: Librería El Ateneo, 1953.
- MILLÁN-PUELLES, Antonio, *Léxico filosófico*. Madrid: Rialp, 1984.
- ORTEGA y GASSET, José, *Apuntes sobre el pensamiento, su teurgia y su demiurgia*, en *Obras completas* (Madrid: Alianza editorial y Revista de Occidente, 1983), vol. v.
- PHILIPPE, M.-D., *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?* (París: Téqui, 1975), 5 vol.
- RUBIO, Lisardo, *Introducción a la sintaxis estructural del latín*. Barcelona: Ariel, 1976.
- TRECCANI, *Enciclopedia italiana*, en: [http://www.treccani.it/enciclopedia/essenza_\(Dizionario-di-filosofia\)/](http://www.treccani.it/enciclopedia/essenza_(Dizionario-di-filosofia)/).